A ÉTICA DOS ANTIGOS E A ÉTICA DOS MODERNOS

Enrico Berti
Universidade de Pádua

Introdução

O objectivo desta exposição consiste em pôr em confronto a ética dos antigos e a ética dos modernos, ambas consideradas sob um aspecto particular, a saber, o da relação entre ética e inteligência. Com efeito, parece-me que uma das diferenças mais significativas entre a ética dos antigos e a dos modernos é precisamente a maneira diversa de conceber essa relação. A tal propósito, anexarei um apêndice dedicado à filosofia do século XX, quando a concepção moderna entra em crise. Na conclusão, pretendo também dizer algo sobre a ética cristã que, não sendo propriamente uma ética filosófica, ocupa, por assim dizer, um lugar próprio no modo de conceber a relação entre ética e inteligência.

A Concepção Antiga

A expressão da ética antiga que mais nos impressiona pela sua radicalidade em conceber a relação entre ética e inteligência é a de Sócrates, isto é, o chamado intelectualismo ético. Tal expressão resume-se na identificação entre virtude, entendida como perfeição moral, e ciência, entendida como conhecimento do bem, e exprime-se na conhecida sentença segundo a qual "ninguém comete o mal voluntariamente". Quem quisesse reformulá-la em termos mais banais, poderia dizer que, com base nela, para se ser bom, isto é, moralmente perfeito, é necessário e ao mesmo tempo suficiente ser inteligente, de uma inteligência obviamente entendida não como uma habilidade psíquica para resolver os problemas ou para

***Philosophica*, 28, Lisboa, 2006, pp. 5-14**

se adaptar às situações mais diversificadas, mas como capacidade de conhecer o bem.

Esta concepção de ética foi eficazmente exposta por Platão no seguinte trecho do *Protágoras*, em que faz dizer a Sócrates que "a ciência é algo de belo, capaz de governar o homem e de um modo tal que, se alguém conhece os bens e os males, não pode ser dominado por mais nada, nem pode comportar-se senão como lhe dita a ciência, e o saber por si só basta para socorrer o homem". Aqui os termos "ciência" (*episteme*) e "saber" (*phronesis*) têm o mesmo significado e indicam o conhecimento do bem, a inteligência prática. Sócrates contrapõe a sua posição à opinião da maioria, segundo a qual os homens, "mesmo conhecendo o melhor e podendo-o seguir, não querem, mas agem de maneira completamente diferente... e fazem-no porque subjugados pelo prazer, pela dor, ou dominados por qualquer outra paixão". Segundo Sócrates, pelo contrário, "ninguém se inclina voluntariamente para algo que é, ou pensa ser, mal, porque é contrário à natureza humana procurar o que se pensa ser um mal em vez de um bem; e, quando se é obrigado a escolher entre dois males, ninguém preferirá o maior podendo escolher o menor".

O intelectualismo radical de Sócrates não foi aceite plenamente nem sequer pelos seus discípulos mais directos, isto é, Platão e Aristóteles. Com efeito, Platão reconheceu que o saber, isto é, o conhecimento do bem (por ele indicada através do termo *sophia* e do termo *phronesis*) é a virtude suprema, mas, ao mesmo tempo, reconheceu também a existência de conflitos psíquicos por ele expressos mediante a doutrina das três almas, ou partes da alma – concupiscente, impulsiva e racional –, e, por conseguinte, também a existência da necessidade de outras virtudes, respectivamente a temperança, a coragem e a justiça, esta última entendida como síntese de todas as outras. Visto que a justiça ocorre quando cada parte da alma desempenha a função que lhe é própria e a função própria da razão é a de governar as outras partes da alma, pode dizer-se que para Platão a alma, e também a Cidade, é justa, ou seja, globalmente boa, quando todas as suas faculdades obedecem à razão e todas as categorias de cidadãos obedecem a governantes sábios. Para obter este resultado, não basta conhecer o bem, é necessário também orientar na sua direcção o impulso e reprimir a concupiscência. Talvez na alma do homem individual seja verdade o inverso: a repressão da concupiscência e a recta orientação do impulso são a condição para o conhecimento do bem, isto é, para o exercício do saber. Mas, na Cidade, a existência de governantes sábios, que conhecem o bem, é suficiente para fazer desempenhar às outras categorias de cidadãos, mediante ordens ou leis, as funções que lhes são próprias.

A posição de Aristóteles é ainda mais complexa. Antes de mais, ele distingue as virtudes éticas das virtudes dianoéticas, mostrando assim

defender que a perfeição moral diz respeito, por um lado, à inteligência, e, por outro, ao carácter. Todavia, as virtudes éticas não se realizam sem a intervenção da inteligência, que calcula o justo meio entre vícios opostos; e, reciprocamente, as virtudes dianoéticas não se realizam sem que antes se tenham realizado as éticas, em particular a temperança. Pode, pois, dizer-se que, entre os dois tipos de virtude, se instaura uma espécie de círculo que não pode ser chamado virtuoso. Com efeito, segundo Aristóteles, para se ser bom, isto é, moralmente perfeito, é necessário, por um lado, ter uma boa índole natural, ter recebido uma boa educação, estar habituado a obedecer a boas leis, ser, portanto, orientado a praticar o bem; mas tudo isto não é suficiente, porque é necessário ser também inteligente, ou seja, capaz de encontrar os meios mais aptos para realizar um fim bom. A virtude em que consiste esta capacidade, a *phronesis* ou sabedoria prática, que para Aristóteles é diferente da ciência (*episteme*), é um saber prático, capaz de orientar a *praxis*, e o tipo de raciocínio que ela põe em acto é o chamado silogismo prático: "se este fim é bom, e se esta acção permite realizá-lo, age desta maneira".

Referindo-se em particular à posição de Sócrates, Aristóteles nota que a ciência tem por objecto o universal, isto é, o fim, enquanto que aquela que determina a acção não constitui a premissa maior do silogismo prático, que diz respeito ao fim, mas a premissa menor, ou última, que concerne sempre uma situação sensível, ou seja, particular. A *phronesis* ou sabedoria prática é pois a que sabe aplicar o conhecimento do universal, do fim, à situação particular que é determinante para a acção. A tal propósito Aristóteles exprime-se da seguinte maneira no Livro VII da *Ética a Nicómaco*: "Como a última premissa é uma opinião sobre o sensível e tem o domínio das acções, aquele que não se sabe controlar (*akratês*), ou não a possui, ou possui-a de tal maneira que o possuí-la não é um saber mas um exprimir-se apenas por palavras, à maneira de um bêbedo que declama versos de Empédocles. Além disso, visto que o último termo não é universal, nem parece ser objecto de ciência da mesma forma que o universal, poder-se-ia também pensar que se poderia chegar à conclusão a que Sócrates tentava chegar: a falta de autocontrolo (*akrasia*) não se gera quando se possui aquilo que é considerado, em sentido próprio, ciência, mas quando se possui um conhecimento apenas sensorial".

Note-se como esta ética vale sobretudo para os que têm uma responsabilidade qualquer, por exemplo, governo da Cidade ou da própria casa. Estes, com efeito, devem, acima de tudo, ser honestos (diríamos hoje assim), isto é, desejar não o benefício próprio, mas o bem da Cidade ou da família: todavia, não é suficiente serem honestos, devem também ser inteligentes, ou seja, devem saber o que fazer para realizar esse bem. É necessario não esquecer, enfim, que o exercício da inteligência prática, a *phronesis*, não é para Aristóteles o fim da vida moral, isto é, a perfeição

suprema, a virtude mais alta, em que consiste a felicidade. De facto, esta é a *sophia*, isto é, o saber, o exercício da inteligência direccionado unicamente para o conhecimento, e o conhecimento das primeiras causas, praticado durante toda a vida, ou, pelos menos, durante o maior número de anos possível. Mas, por sua vez, a condição para realizar a *sophia* é a *phronesis*, que prescreve as acções a realizar e a evitar de modo a alcançar a *sophia*.

A Concepção Moderna

Tal como para os antigos nos referimos a algumas posições emblemáticas, assim também o faremos para os modernos. O primeiro filósofo moderno verdadeiramente original no que diz respeito à ética é Hume que, ao contrário dos antigos, não acredita na capacidade da razão para governar as paixões, mas, pelo contrário, proclama a impotência da razão e reconhece os sentimentos como únicas forças capazes de conduzir a acção. Estamos nos antípodas, portanto, do intelectualismo ético de Sócrates. A inteligência é completamente excluída da esfera da ética: para se ser bom, isto é, moralmente perfeito, de nada serve ser inteligente, mas é preciso, ao invés, ter bons sentimentos, isto é, experimentar um sentimento de repugnância em relação às acções más e um sentimento de aprovação em relação às acções boas. Hume passou depois à história, por acção dos filósofos analíticos de Novecentos, como o inventor da "lei de Hume", segundo a qual, do simples conhecimento ou descrição não se pode deduzir nenhuma acção ou prescrição. Na verdade, o filósofo escocês, notando que de premissas formuladas com o verbo "ser" não se pode deduzir uma conclusão em que apareça o verbo "dever", não fez mais do que recordar uma regra da lógica aristotélica, segundo a qual a dedução não consente passagens de um género de proposições a outro (*metabasis eis allo genos*).

Vale a pena, talvez, reproduzir a passagem exacta do *Tratado sobre a Natureza Humana*, em que Hume faz esta observação: "Nos sistemas morais com que até hoje me defrontei, reparei sempre que o autor começa por raciocinar de maneira habitual, afirmando a existência de Deus ou fazendo observações sobre as coisas humanas; depois, de repente, descubro com surpresa que no lugar das habituais cópulas 'é' e 'não é' só encontro proposições que estão ligadas por um 'deve' ou um 'não deve'; trata-se de uma mudança imperceptível, mas que tem, no entanto, a maior importância. Com efeito, dado que estes 'deve' ou 'não deve' exprimem uma nova relação ou uma nova afirmação, é necessário que sejam observados e explicados e que, ao mesmo tempo, se dê uma razão ao que parece absolutamente inconcebível, ou seja, que esta nova relação possa cons-

tituir uma dedução de outras relações completamente diferentes da primeira".

Kant, tal como na filosofia teorética, também na filosofia moral tentou, em parte, remediar o sensismo de Hume, afirmando que a fonte da moralidade não é o sentimento, mas a razão, ou seja, a razão prática. Todavia, ele concebeu-a exclusivamente como lei moral, como imperativo, embora universal e necessário, excluindo dela toda a capacidade cognitiva. Por consequência, excluiu a existência de um bem objectivo a conhecer e a realizar por meio da acção, afirmando que o único verdadeiro bem, do ponto de vista moral (*das Gute*), é a vontade boa. Isto significa que, para se ser bom, isto é, moralmente perfeito, é necessário e também suficiente possuir uma vontade boa, ou seja, uma boa intenção. Dessa forma, Kant tornou-se no pai daquilo a que Weber chamaria mais tarde a "ética da convicção", contraposta à "ética da responsabilidade". É verdade que a frase frequentemente atribuída a Kant, *dum fiat iustitia, pereat mundus*, ocorre nas suas obras uma só vez (na *Paz Perpétua*) e não sem reservas. Todavia, é claro que, ao delinear a sua ética, Kant não parece preocupar-se com as consequências das acções, nem parece pensar prevalentemente como devem agir os que têm a responsabilidade de tutelar não só o bem-estar, mas também os direitos dos outros, como, por exemplo, os homens de governo.

Isto reflecte-se na desvalorização que Kant faz da virtude da sabedoria (*Klugheit*), por ele considerada uma capacidade não ético-prática, isto é, dotada de valor moral, mas apenas técnico-prática, logo irrelevante do ponto de vista moral. Dessa forma, Kant realmente reduz a *phronesis* de Aristóteles, geralmente traduzida em latim por *prudentia*, a simples habilidade ou inteligência prática, entendida como habilidade para realizar um qualquer fim, mesmo privado de valor moral. Tal é, com efeito, para Kant, a felicidade, que concebe exclusivamente como satisfação das inclinações. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant escreve: "A habilidade na escolha dos meios para alcançar o máximo bem-estar próprio pode ser chamada sabedoria (*Klugheit*) *strictu sensu*. O imperativo que se refere à escolha dos meios para a própria felicidade, isto é, o preceito da sabedoria, é só hipotético, porque a acção é comandada não absolutamente, mas apenas como meio para uma diversa finalidade". E em nota acrescenta: "A palavra 'sabedoria' é entendida em dois sentidos: como prudência pública ou como prudência privada. A primeira consiste na habilidade para uma pessoa influir sobre as outras de modo a usá-las tendo em vista os seus próprios fins. A segunda consiste em saber unificar todas estas finalidades tendo em vista uma vantagem duradoura".

Para reequilibrar esta posição, que poderíamos descrever como nitidamente anti-intelectualista, permanecem todavia em Kant a máxima segundo a qual é necessário considerar a pessoa humana não só como

meio, mas sempre também como fim – o que implica a existência de um valor objectivo que a razão deve reconhecer (que, afinal, é o valor da razão mesma enquanto realidade numénica) –, e a concepção do "sumo bem" como unidade de felicidade e virtude. Enfim, não se deve esquecer a função atribuída por Kant à "faculdade do juízo" (*Urtheilskraft*) como capacidade para reconduzir, no juízo que reflecte, o particular ao universal, mesmo que este seja um universal apenas procurado, faculdade que, sob um certo aspecto, recorda a *phronesis* de Aristóteles.

A Filosofia do Século XX

Extremou-se o anti-intelectualismo kantiano, ou melhor, o anti-intelectualismo de Hume, no início do século XX, com os *Principia ethica* de G. E. Moore, que acusou de "falácia naturalística" toda e qualquer tentativa de fundar a ética no conhecimento. Convém notar, porém, que Moore tinha perante si a ética do positivismo (Spencer), que pretendia deduzir a ética das ciências naturais. Porém, ao reagir contra esta posição, Moore caiu no intuicionismo, afirmando que o único conhecimento possível do bem é uma intuição semelhante à que nós possuímos do "vermelho" ou do "amarelo". Mais "sobriamente", Max Weber limitou-se a afirmar o carácter "avalorativo" (*Wertfrei*) das ciências, incluindo as ciências humanas, como a sociologia, de que ele era o verdadeiro criador. No século XX floresceram, todavia, especialmente no âmbito da filosofia analítica, as éticas emotivistas que recusavam toda e qualquer participação da inteligência no desenrolar da vida ética, elevando a chamada "lei de Hume" a dogma indiscutível e proclamando a "Grande Divisão" entre factos e valores.

Quando o sistema de vida ocidental, isto é, europeu e norte-americano, fundado na racionalidade exclusivamente científica e na sua aplicação em escala industrial – tornada possível pela tecnologia – revelou os seus múltiplos aspectos irracionais – realçados pelas diversas formas de marxismo e depois pela sociologia crítica da Escola de Frankfurt –, verificou-se a chamada crise das ciências sociais, ou seja, a constatação da incapacidade das ciências para orientar a *praxis* e, portanto, para resolver os problemas de sentido ("o que é justo?", "o que é lícito?"). A reacção à crise determinou o chamado renascimento (ou "reabilitação", segundo os seus difamadores) da filosofia prática, isto é, de uma forma de racionalidade não científica, mas valorativa, e, mesmo assim, capaz de argumentar, de compreender, porventura também de conhecer. Não por acaso, esse renascimento dirigiu-se, por um lado, para Aristóteles, de quem valorizou sobretudo a *phronesis* (por exemplo, com Gadamer), e, por outro, para Kant, de quem valorizou principalmente o juízo que reflecte

(por exemplo, com Hannah Arendt). Por fim, foi posta em discussão, no âmbito da própria filosofia analítica, a separação entre factos e valores, mediante a observação de que a própria linguagem da vida quotidiana a recusa, por exemplo ao definir uma acção como "cruel" (*cf.* H. Putnam).

Conclusão

Em conclusão, parece-me poder observar que a diferença entre a concepção antiga e a moderna não é simplesmente uma diferença entre cognitivismo e não-cognitivismo em ética, mas é uma diferença entre a unidade de ética e inteligência, afirmada pela ética antiga, e separação de ética e inteligência, afirmada pela ética moderna. Essa diferença depende, talvez, do facto de que a ética dos antigos é prevalentemente uma ética da responsabilidade, isto é, a ética de um indivíduo não inteiramente autónomo, mas de algum modo ligado, para a plena realização de si, à sociedade de que faz parte. Pelo contrário, a ética dos modernos é prevalentemente uma ética da convicção, sucessiva à descoberta da autonomia moral do sujeito, própria da filosofia moderna, mas que talvez remonte ao cristianismo. Não há dúvida de que a ética dos modernos é mais individualista do que a dos antigos, pelo menos até ao momento em que toma consciência das possíveis consequências devastadoras da acção dos indivíduos, devidas ao poder produzido pela tecnologia científica. Absolutamente diversa, de facto, é a situação na qual se encontrava um homem como Kant, atento como poucos aos progressos da ciência, mas necessariamente alheio às suas possíveis aplicações tecnológicas, e a situação em que nasceram, hoje, a bioética e a ética ambiental (para a ética económica o discurso é outro, porque ela já foi objecto de reflexão por parte dos moralistas ingleses do século XVIII).

Quanto ao carácter não-individualista da ética dos antigos, pelo menos dos mencionados atrás (deixamos de parte epicuristas e cépticos), é necessário, todavia, dissipar um equívoco gerado pelo chamado "comunitarismo", segundo o qual só seria possível uma ética no interior de uma comunidade e o modelo de tal ética seria constituído por um *ethos* antigo, entendido não apenas como carácter, mas também como costume, como um conjunto de leis e de instituições próprias de certa comunidade. Este equívoco baseia-se na confusão entre comunidade e sociedade, ou no privilegiar a comunidade em relação à sociedade (F. Tönnies). A comunidade e a sociedade são, de facto, realidades diversas, porque a primeira funda-se num dado comum pré-existente (a nacionalidade, a língua, a cultura, a história, etc.) e é portanto independente da vontade dos seus membros, enquanto que a segunda se funda num fim comum que deve ser realizado por meio da vontade e da inteligência deles (J. Maritain). Nas

comunidades, a inteligência não tem nenhum papel, enquanto que, na sociedade, a inteligência (isto é, o conhecimento do fim comum) e a livre escolha de colaborar na sua realização têm um um papel fundamental.

A *polis* grega, apesar de quanto amiúde se afirma, não era uma comunidade (embora o único termo que os gregos possuíssem para a indicar fosse *koinonia*), mas uma sociedade, porque compreendia os que tinham livremente escolhido colaborar na realização do bem comum (os "livres e iguais"). O mesmo discurso é válido, de alguma forma, para a família, que deriva igualmente de uma livre escolha. Na Antiguidade, isto não implicava necessariamente o contratualismo, muito embora professado por alguns sofistas e pelos epicuristas, porque, mesmo na concepção platónico-aristotélica – segundo a qual a *polis* é uma realidade "natural" –, a natureza não é concebida como um estado originário, isto é, primitivo, logo pré-político, mas como a plena realização das capacidades do homem, portanto como fim, como completamento (*telos*), que requer precisamente a inteligência. Por isso, a ética dos antigos, apesar de totalmente inserida no horizonte da *polis* e da família, é uma ética da inteligência, não só dos costumes.

A ética dos modernos, pelo contrário, mesmo afirmando a autonomia do sujeito, não é uma ética da inteligência, ainda que a filosofia política moderna seja prevalentemente contratualista, ou seja, preveja a livre participação dos indivíduos na criação do Estado. Isto deve-se ao facto de, para os modernos, a ética se colocar completamente fora da esfera política, ou seja, deixar o uso da inteligência à política (aliás, não uma inteligência dirigida para o bem comum, mas, na melhor das hipóteses, para a sobrevivência, a paz, e na pior, para a conquista do poder), renunciando completamente a servir-se dela. O Estado, por conseguinte, torna-se por definição "amoral", desinteressado da ética (hoje diz-se "laico", equivocando completamente o significado deste termo), e a ética, uma ética privada de inteligência, afadiga-se terrivelmente para colaborar com a política. Esta situação, obviamente, vem mudando nas últimas décadas, pelas razões acima mencionadas.

Chegados a este ponto, é legítimo interrogarmo-nos sobre a posição que ocupa, neste quadro, a ética cristã, não porque ela seja uma ética filosófica (não o é, pelo que também não é propriamente uma ética), mas porque constitui um constante termo de confronto, ou de referência, na chamada sociedade ocidental, influenciada principalmente pelo cristianismo. A ética cristã parece, à primeira vista, ser uma ética da convicção, que valoriza sobretudo a consciência, isto é, a interioridade, a intenção. Sob este aspecto, não parece ser praticável, senão a nível privado, por quem possui a responsabilidade de defender os direitos dos outros, por exemplo, pelos homens de governo. Como poderia, com efeito, um governante pôr em prática, enquanto representante de uma sociedade

política, preceitos evangélicos como o de oferecer a outra face, ou o de ceder não só o manto mas também a túnica, ou o de não se preocupar com o que se comerá ou se vestirá, imitando os pássaros do céu e as flores do campo? É nisto, de resto, que reside uma das dificuldades do pacifismo radical de inspiração evangélica.

À primeira vista, portanto, a inteligência não parece desempenhar qualquer papel na ética cristã. Muitos autores acreditaram mesmo que se poderia usar como símbolo dessa ética o "idiota" (Dostoievski) e outros interpretavam os "pobres de espírito" do discurso da montanha como sendo os ingénuos ou ignorantes. No *Novo Testamento*, não faltam palavras, se não de desprezo, pelo menos de relativização do saber antigo: não só São Paulo invectiva a "sabedoria do mundo" que "os Gregos procuram" (*hoi Hellenes zetousin*) e que, para os cristãos, é, pelo contrário, loucura, mas também Jesus agradece ao Pai ter revelado a verdade aos pequenos e não aos sábios. Isto para não falar do anti-intelectualismo espalhado na história do cristianismo, quer ao nível da história da filosofia, quer da história da cultura em geral, começando por Tertuliano e chegando ao autor da afirmação "a única verdade é amar-se" (R. Follerau).

Contudo, Jesus recomenda que sejamos não só "simples como pombas", mas também "prudentes como serpentes", e São Paulo, embora por mor da evangelização, cita poetas e filósofos gregos para mostrar que o Deus por ele anunciado é o mesmo do qual eles haviam falado. Filósofos cristãos com o peso de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino não hesitaram em identificar a contemplação de Deus com o verdadeiro saber, que é um acto de inteligência, além de amor, e todos os que pregam o dever, para os cristãos, de ajudar os outros, isto é, de fazer o bem dos outros, reconhecem que, para fazer o bem, é necessário primeiro conhecê-lo, ou seja, é preciso saber o que fazer. Penso que, hoje, a Igreja Católica é a primeira a reconhecer que, para realizar o "bem comum", fundamento e princípio de toda a sua doutrina social, não basta a boa vontade, mas é necessária também a prudência, a competência, a inteligência. A chamada "doutrina social da Igreja" é, de facto, um dos raros exemplos ainda hoje reconhecidos como concepção não-individualista da ética, portanto, de uma ética da responsabilidade.

No entanto, qualquer que seja o lugar a conferir à ética cristã no panorama do debate filosófico contemporâneo, permanece o facto de que este último redescobriu a estreita conexão estabelecida pelos antigos entre ética e inteligência. São emblemáticas, a tal propósito, as páginas de *Verdade e Método* em que Gadamer propõe de novo, como modelo da filosofia hermenêutica, a filosofia prática de Aristóteles e, em particular, a concepção aristotélica da inteligência prática, isto é, da *phronesis*. "Neste ponto da nossa investigação", escreve Gadamer, "introduz-se um grupo de problemas em que por mais de uma vez tocámos. Se o problema her-

menêutico se resume já, de algum modo, no facto de o dado histórico transmitido dever ser compreendido como sempre idêntico, mesmo que sempre de maneira diferente, aqui trata-se, do ponto de vista lógico, da questão da relação entre universal e particular. A compreensão é então um caso particular da aplicação de algo universal a uma situação concreta e determinada. Assim, para nós, adquire um significado especial a *ética aristotélica* [em itálico no texto] de que já falámos nas considerações introdutórias sobre a teoria das ciências do espírito. É claro que em Aristóteles não se trata do problema hermenêutico e menos ainda da sua dimensão histórica, mas sim da exacta valorização do papel que a razão desempenha no agir ético. Mas o que nos interessa é que aqui se trata de uma razão e de um saber que não estão separados de um ser transformado, mas são determinados por este ser e determinantes para ele". E mais adiante: "Que este não seja o saber da ciência é claro. Neste sentido, a distinção de Aristóteles entre o saber moral da *phronesis* e o saber técnico da *episteme* é clara, sobretudo se se tiver presente que para os Gregos a ciência é pensada com base no modelo da matemática, isto é, de um saber do imutável, um saber que se funda em demonstrações".

Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina

ABSTRACT:

The aim of this essay is to critically compare ancient ethics with modern ethics, considering them both under one particular aspect, namely, the relationship between ethics and intelligence. In fact, one of the most significant differences between ancient and modern ethics is precisely the divergence in how this relationship is conceived. With this in mind, an appendix is added, dedicated to the philosophy of the 20th century, the time when the modern conception reaches a crisis point. In the conclusion, I also intend to speak about Christian ethics, which, while not exactly a philosophical ethic, occupies its own peculiar place, so to speak, in the way the relationship between ethics and intelligence is conceived.